



23 Antieke religie

Frits Naerebout en Olivier Hekster

1 ANTIEK FUNDAMENTALISME

De Grieken en Romeinen hadden geen woord voor godsdienst. Het Latijnse *religio*, waarvan ons woord 'religie' is afgeleid, betekent in eerste instantie 'bezorgdheid', 'bedenking', in tweede instantie 'religieus bezwaar' of 'gewetensbezwaar' en in derde instantie 'nauwkeurigheid'. Al deze zaken hebben met ons begrip 'religie' te maken, maar betekenen niet 'godsdienst' als zodanig. Dat is pas de vijfde, minder vaak gebruikte, betekenis van *religio*. De Grieken hadden er zelfs in het geheel geen term voor. Zij beschreven wat wij godsdienst noemen met 'eer bewijzen aan de goden' (*theon timê*). De afwezigheid van een specifiek woord duidt er echter niet op dat godsdienst een minder belangrijke rol speelde in de oudheid. Integendeel, religie was in de oudheid alomtegenwoordig en werd in zowel de Griekse als de Romeinse wereld als vanzelfsprekend bij alle cultuuruitingen betrokken. De godenwereld was zelfs zo dominant in alle aspecten van het dagelijks leven dat alles wat gebeurde als het ware werd ingebed in religie. De goden – en de omgang van de mensen met de goden – vormden de basis waarop de maatschappij gebouwd was. Waar wij de neiging hebben om een onderscheid te maken tussen bijvoorbeeld religie en politiek, waren dergelijke tegenstellingen er niet in de oudheid. Alles was religie. De godenwereld was fundamenteel voor de antieke samenlevingen – en in dat opzicht waren zo goed als alle bewoners van deze samenleving fundamentalisten.

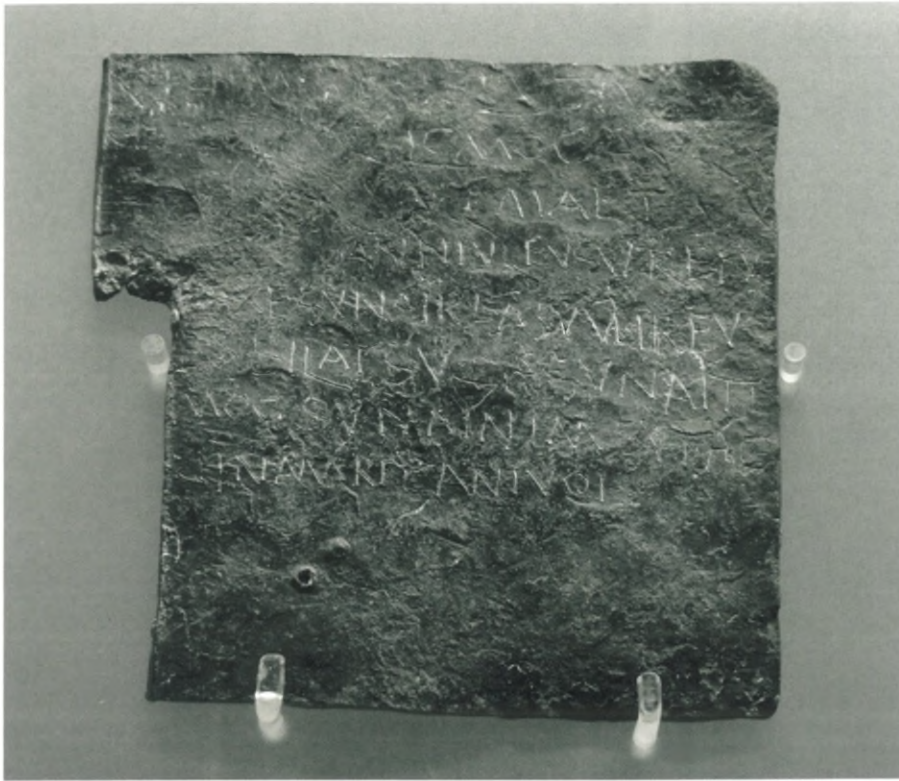
Veel hangt daarbij natuurlijk af van hoe religie wordt gedefinieerd. Dat is niet probleemloos, want mensen geloven van alles: dat wil zeggen dat zij bepaalde zaken voor 'waar' aannemen. Een deel van die aannames betreft het idee dat ons bestaan en de dingen om ons heen bestierd worden door machten die opereren op een ander niveau dan dat waarop wij ons bevinden: een bovennatuur, hoe die ook precies wordt voorgesteld. Het is dat deel van het geloven dat we normalerwijs als 'religie' benoemen. Met dien verstande dat het geen uitgemaakte zaak is hoeveel van het geloof nu precies onder deze categorie van religie is onder te brengen: men kan zo ongeveer *alles* in de menselijke samenleving en in de natuur bestierd achten door de bovennatuur. Zo kan een heel

groot deel van al het geloven tot religie worden.

Religie zouden we daarom kunnen definiëren als het menselijk geloof in een bovennatuur die betrokken is bij het leven op aarde, die daar een zekere invloed op kan uitoefenen, en waarmee de mens in contact kan treden teneinde die invloed te erkennen en/of te sturen. Als het wereldbeeld inhield dat de bovennatuur zich niet voor de wereld interesseerde, of dat mensen en bovennatuur niet konden communiceren met elkaar, dan was er weinig reden voor het beoefenen van enige religie. *Beoefenen*, want in de context van religie worden ook allerlei handelingen verricht. Met de bovennatuur communiceren vereist een specifiek gedrag. Vaak is dat een geritualiseerd gedrag, en we spreken dan van ritueel. Het gaat hier natuurlijk om religieus ritueel, want bijna alle gedragingen kunnen worden geritualiseerd. Aan de definitie hierboven kunnen we dus iets toevoegen als: naast alle in dat verband verrichte handelingen.

Het idee dat religie berust op geloof en tot uitdrukking gebracht wordt in gedrag, vaak geformaliseerd als ritueel, en dat dit ook geldt voor de wereld van Grieken en Romeinen, is een controversieel punt. Er zijn veel auteurs die de term 'geloof' willen reserveren voor joden, christenen en islamieten, en misschien nog wat boeddhisten. De antieke heidenen *doen* volgens deze auteurs weliswaar aan religie (*praxis*), maar ze *geloven* niet (*doxa*), evenmin als aanhangers van een veelgodendom (polytheïsten) in andere tijden, die vaak als 'primitieven' zijn neergezet. Ritueel heeft, nog steeds volgens deze auteurs, een geheel eigen dynamiek, daar is geen godengeloof bij nodig. En zo de mensen uit de oudheid al reflecteerden over wat ze 'instinctief' deden, wordt dat beschreven als 'belief', niet als 'faith', als 'croyance', in plaats van 'foi'. Ze geloven allerlei dingen, maar geloof hebben ze niet.

Dit lijkt ons een onhoudbaar standpunt: de mensen in de oudheid menen dat hun goden bestaan, menen ook dat die goden kunnen ingrijpen in hun bestaan, en proberen om die reden met de goden te communiceren. Zo maken alleen al de talloze dankoffers van Grieken en Romeinen aan de goden na behaalde overwinningen duidelijk hoezeer deze overwinnaars hun succes aan specifieke goden toeschreven en in het belang van deze



23.1 Loden plaatje met ingekaste vervloeking. Het plaatje werd gevonden in de heilige bron in Aquae Sulis (Bath). Deze natuurlijke, thermale bron was gewijd aan de Keltische godin Sulis, die in de Romeinse tijd met Minerva werd gelijkgesteld en als Sulis Minerva werd vereerd. De bron werd beschouwd als een plaats waar met deze godin kon worden gecommuniceerd, reden waarom er 130 van dit soort vervloekingsplaatjes in zijn teruggevonden. The Roman Baths Museum, Bath (Verenigd Koninkrijk).

dankbetuigingen geloofden. Datzelfde blijkt uit de bijna net zo talrijke loden vervloekingstabletten, waarin de hulp van goden werd ingeroepen om ongewenst gedrag tegen te gaan, zoals in de ongeveer 130 tabletten gevonden in het huidige Bath (Engeland), waarin om gruwelijke straffen werd gevraagd voor mensen die allerhande zaken (veelal textiel) zouden hebben gestolen (afb. 23.1). Zonder velerlei verschillen tussen religies te willen ontkennen, moeten we toch een absolute scheiding van de hand wijzen. Monotheïstische religies als het christendom hebben dus duidelijke overeenkomsten met het 'heidendom'. In alle gevallen gaat het daarbij om een samenspel van zowel geloof als bepaalde handelingen.

2 AFWIJKEN VAN DE NORM

De eerdergenoemde inbedding van de maatschappij in religie betekende dat de meeste mensen in de oudheid niet vriendelijk stonden ten opzichte van ongelooft aan wat de meerderheid geloofde. Ongeloof was namelijk gevaarlijk voor degenen die wel geloofden; het kon de toorn van de goden

over een gemeenschap afroepen. Niet meedoen aan erkende rituelen was sociaal ongewenst; te hard zeggen dat je bepaalde zaken niet geloofde, was zelfs strafbaar. De beroemd geworden aanklacht tegen Socrates luidde: 'het niet geloven aan de goden van de polis en het introduceren van nieuwe goden'. Natuurlijk speelden in het proces tegen Socrates vooral ook andere zaken, maar dit was kennelijk wel een geëigende weg om deze lastige figuur aan te pakken. Openlijk beleden atheïsme was uitzonderlijk in de wereld van de oudheid: alleen een enkele denker dacht door in die richting. Niet-openlijk beleden ongelooft, van ongelooft op details tot en met compleet atheïsme, moet natuurlijk wel voorgekomen zijn. We hebben daarvoor indirecte bewijzen, zoals het bestaan van tempeldieven of mensen die meened pleegden, en die kennelijk niet al te bang waren doodgebliskemd te worden. In historische verhalen wordt dergelijk gedrag trouwens meestal afgestraft. Herodotus laat bijvoorbeeld met regelmaat zien hoe de goden hun tempels beschermden en overtreders straffen.¹ Voor de gelovige meerderheid was het kennelijk relevant om het belang van gehoorzaamheid aan de goden te benadrukken.

Toch waren er, ook in perioden van relatief grote religieuze homogeniteit, individuen met afwijkende ideeën, en die ideeën konden zelfs ontkenning inhouden. Homogeniteit wil alleen maar zeggen dat er sprake was van een overwegende overeenstemming dat de goden bestonden, dat de mensheid dat diende te erkennen en dat de rituelen volvoerd moesten worden. Het betekent niet dat iedereen hetzelfde diende te geloven. De Griekse en Romeinse religie hadden geen orthodoxie, 'rechte leer', of dogmatiek. Er waren maar weinig leefregels die uit de religie voortsporen, slechts zeer basale morele voorschriften voor gedrag. Het ritueel kende natuurlijk wel strenge regels – anders was het geen ritueel. Maar het is belangrijk te benadrukken dat er geen 'heilig boek' was, waarin de waarheid, als Gods woord, was opgeschreven.

3 EEN OVERVOL UNIVERSUM

Dat laatste was waarschijnlijk ook onmogelijk geweest, gezien het aantal goden dat de antieke wereld bevolkte, elk met hun eigen gedrag. Het

1. Herodotus, *Historiën*, 1.157.3-160; 6.75; 6.91.

geloof van de mensen uit de oudheid was polytheïstisch: er waren vele goden, of beter: vele bovennatuurlijke wezens, want er was wel een duidelijke hiërarchie, van grote goden, via kleine goden, 'halfgoden' (vergoddelijkte mensen), tot de bovennatuurlijke wezens die bos en boom, rivier en zee, of de hele natuur bevolken, zoals saters, nimfen of centauren (afb. 23.2). Dat pantheon was bovendien lokaal gedifferentieerd: elke plaats had zijn eigen goden. Een paar kilometer verderop woonden weer andere goden. De antieke mens leefde zo in een overvol universum. Wel werden bepaalde goden overal vereerd, al kan men zich afvragen of achter eenzelfde naam als Apollo niet meerdere goden schuilgingen. Maar veel bovennatuur was zeer plaatselijk. Daarnaast was het antieke pantheon een open systeem, dynamisch van aard. Er konden goden bij komen, door identificatie en door uitbreiding, of afvallen. Als de gelovigen verdwenen (denk aan een hongersnood, epidemie of oorlog) of hun aandacht verlegden, werden lokale goden al gauw disfunctioneel. Maar het voorgaande betekent niet dat aan een pantheon 'zomaar' een godheid kon worden toegevoegd: de overheden van Griekse poleis en de Romeinse senaat deden regelmatig pogingen om te sturen wat er met hun pantheons gebeurde, overigens zonder al te veel effect op de langere termijn. Zo probeerde de Romeinse senaat in 186 v.Chr. de cultus van Bacchus te verbieden, volgens Livius omdat

aan de religieuze ceremoniën de geneugten van wijn en een maaltijd werden verbonden om des te meer mensen te lokken. Toen de wijn, het nachtelijke uur en het gemengde gezelschap van mannen en vrouwen, jongeren en ouderen, alle schaamtegevoel had weggenomen, begon eerst zedeloosheid van allerlei aard op te treden, omdat iedereen de vorm van genot waartoe hij van nature de grootste neiging voelde vrij tot zijn beschikking had.²

Het ging, volgens Livius, van kwaad tot erger, tot de senatoren besloten op te treden. En inderdaad werd in 1640 in Zuid-Italië een bronzen inscriptie gevonden met daarop het *senatus consultum de Bacchanalibus*, een door de senaat uitgevaardigd verbod in heel het Italische schiereiland om met meer dan vijf personen bij elkaar te komen, teneinde de festivals van Bacchus te vieren. Dat wil allermindst



23.2 De centaur Chirôn en Achilles. Wandschildering uit het Augusteum van Herculaneum. 1,25 × 1,27 m. Napels, Museo Archeologico Nazionale, inv. 9109.

zeggen dat dit gebod geëerbiedigd werd, zeker niet op de lange termijn. Bacchus bleef een populaire godheid in de Romeinse wereld.

Ondanks de genoemde verboden bleek het lastig om individuen te sturen. Er was binnen het polytheïsme van de antieke wereld een grote keuzevrijheid. Wél was er sprake van een bepaalde sociale pressie: de omgeving verwachtte dat mensen aan bepaalde rituelen meededen. Maar ook dat was slechts tot op zekere hoogte waar. Zelfs meedoen aan de belangrijkste religieuze feesten van de gemeenschap was niet geheel vanzelfsprekend, laat staan aan alle rituele gebeurtenissen. Daar zou je als antieke mens een dagtaak aan hebben gehad. De gelovige was daarom in hoge mate vrij om bepaalde goden te negeren of juist bijzonder te vereren en bepaalde heiligdommen of feesten al dan niet te bezoeken.

4 RELIGIEUZE ECONOMIE

Er was dus een buitengewone verscheidenheid in de culten waaruit de gelovige kon kiezen. Een benadering binnen de godsdienstsociologie spreekt daarom zelfs in termen van een religieuze economie. In deze polytheïstische situatie zonder dwang was sprake van een grote concurrentie tussen de verschillende aanbidders. Een groot aanbod stimuleerde de vraag, en de participatiegraad was hoog. Maar klantenbinding was een probleem. De gelovi-

2. Livius, *Vanaf de stichting van de stad*, 34, 9-10. Vertaling H.W.A. van Rooijen-Dijkman.

gen konden elk moment weglopen, zo ze al kwamen. Als 'aanbieder' probeerde men zijn publiek te trekken en vast te houden door een zo aantrekkelijk mogelijk aanbod. Hoe groter een heiligdom en hoe gemakkelijker het te bereiken was, hoe meer 'marketing'. Specialisatie was mooi, het propageren van behaalde successen (gelovigen die door de godheid gehoord werden) vormde de beste reclame. Mensen moesten hoe dan ook komen: de goden zagen liever meer dan minder mensen op de been, het heiligdom en de gemeenschap waren trots op een grote toestroom aan gelovigen, en, niet te vergeten, drukte leverde economisch voordeel op voor het heiligdom en zijn staf, en voor de gehele gemeenschap (zie afb. 17.5, Delphi, en afb. 12.1, Delos).

Een vergelijkbare religieuze economie is nog steeds in werking te zien in Japan, een land met polytheïstische religies, zonder orthodoxie, waar de gebruikers van deze religies, en dat is bijna iedereen, vrijelijk 'uit winkelen' gaan, en waar tienduizenden tempels, van een buurttempeltje van twee vierkante meter tot grote complexen, de brandpunten van het religieuze leven vormen. Met name binnen die grotere complexen is van alles te doen. Er wordt gebeden, naar de toekomst gevraagd, inclusief wijzigingsvoorstellen, geofferd met voedsel en drank of met ter plekke gekochte wijgeschenken, maar ook met geld en met van elders aangevoerde zaken; amuletten worden aangeschaft en rituelen volvoerd door ingehuurde specialisten. Dit zijn geen volkse relictten: de amulettenverkoop naast de Universiteit van Tokyo is uiterst bloeiend. De godheid ter plekke is, in klassiek-Griekse termen, een *heros*, een vergoddelijkt mens: Sugiwarano Michizane, schutspatroom van de wetenschap. Daar moet je als student dus zijn, of een stukje lager op de helling richting Kanda, bij Confucius. Dit geeft al aan dat er vaak sprake is van een duidelijke specialisatie, en die loopt van de bestrijding van ongewenste kinderloosheid tot en met een rustplaats voor gebroken naalden.³ Er is bij die heiligdommen ook veel te zien: architectuur, tuinarchitectuur, uitzonderlijk oude bomen, afbeeldingen (sommige beelden hebben een enorme faam) en relikwieën. Je ziet er de wijgeschenken van je voorgangers, monumenten voor personen en gebeurtenissen, soms een heel museum vol. En men maakt er reclame mee. Pelgrims, toeristen en dagjesmensen doen bekende tempels aan. Daar kij-

ken ze rond, ze eten wat, ze kopen wat, en misschien is er nog iets wat je daar 'gedaan moet hebben'. En bidden doen ze bijna allemaal. Dat laatste doen ook de passanten die maar een minuutje tijd hebben, en die gooien ook hun muntje rinkelend in het grote offerblok (dat geluid wekt de opmerkzaamheid van de goden). Dit alles vormt een prachtige parallel met de antieke tempelcultuur.

5 HENOTHEÏSME

In een polytheïstische context kon de gelovige dus kiezen. Maar zoals we al zagen, was het keuzeaanbod wel érg groot. De godenwereld in de Grieks-Romeinse oudheid was nauwelijks gesystematiseerd: welke godheid uit de veelheid voor welk doel diende te worden aangeroepen, was niet altijd duidelijk. Onze handige overzichtsboekjes die netjes opsommen 'waar Apollo, Artemis, Aphrodite, voor is', ontbraken in de oudheid – en wat in die boekjes staat, simplificeert de complexe antieke realiteit. Goden hadden vele functies, en niet altijd of overal dezelfde. Dat blijkt ook uit de vele voorbeelden van de vraag die werd gesteld aan orakels of wijze mannen: 'aan wie moet ik offeren wanneer ik ...?' Een uitweg uit de verlammeende veelheid van godheden was om jezelf aan één specifieke godheid te verbinden. Een god werd vooropgesteld, en die was voor de gelovige de grootste en de machtigste, en overal goed voor. Dat noemen we dan henotheïsme. Het verschil met monotheïsme is dat het bestaan van de andere goden geen probleem was. Die andere goden deden er echter minder toe, want de gelovige had een bijzondere band met die ene god, van wie hij dienaar was. We zien dit soort henotheïsme vooral in de hellenistische tijd, en het fenomeen is in verband gebracht met de sociaal-politieke kaders van die tijd: na Alexander de Grote leefden de Grieken in koninkrijken, en in samenlevingen waarin de elite een steeds grotere rol speelde. Zoals de gewone mens onderdaan was van zijn vorst, en bovendien ondergeschikt was aan de plaatselijke elite, die als rechtvaardige ouders over hun kinderen waakten, zo onderwierp de gelovige zich aan de godheid van zijn keuze. Het was een mooie oplossing voor het keuzeprobleem en het tastte de keuzevrijheid verder niet echt aan: met henotheïst zijn kon je ook weer ophouden.

3. Het betreft een ceremonie waarbij versleten of gebroken naalden als dank voor hun goede diensten een rustplaats kregen.

6 GODDELIJKE HEERSERS

De net genoemde vorsten in de hellenistische periode werden overigens op hun beurt probleemloos aan het antieke pantheon toegevoegd. Vooral aan Alexander de Grote werden bovenmenselijke capaciteiten toegedicht. Misschien was dit een manier om zijn superieure positie in de wereld een plaats te kunnen geven. Alexander was zoveel machtiger dan zijn onderdanen, dat hij ten opzichte van hen goddelijke status had. In recent onderzoek is in de context van de verering van Romeinse keizers, die minstens zo'n superieure positie hadden als Alexander, gesproken over 'relatieve goddelijkheid'. Tussen een mens en een god is geen categorisch verschil (zoals tussen mens en muis), maar er zijn wezens met meer en met minder goddelijkheid. Zeus (Jupiter) heeft meer goddelijke macht dan een lokale boomninf, en is dus goddelijker. Zeus is ook goddelijker dan Alexander de Grote, of Jupiter dan de Romeinse keizers, maar door zijn relatieve goddelijkheid staat de hellenistische heerser of Romeinse keizer wel boven zijn volk. Opnieuw is de vaak gevoerde discussie tussen 'werkelijk geloven' en 'simpelweg handelen' (in deze context ook vaak 'politieke manipulatie' genoemd) een valse. In het antieke fundamentalisme was het niet meer dan normaal dat wezens met aantoonbare overtreffende macht in religieuze termen geduid werden. Wanneer Demetrius Poliorcetes (de 'Stedendwinger'; zie ook hoofdstuk 9) Athene tegen het einde van de vierde eeuw v.Chr. inneemt, wordt hij begroet als 'de Neergedaalde God', en ondergebracht in het Parthenon. Een overgeleverde hymne bezingt zelfs de mate van Demetrius' goddelijkheid:

Want weet dat de andere goden ver weg zijn,
geen oren hebben of niet bestaan of niet om
ons geven. Maar u bent zichtbaar in ons midden
aanwezig. Niet van hout gemaakt of van steen,
maar van vlees en bloed.⁴

Demetrius bewees zijn goddelijkheid door lijfelijkelijk aanwezig en superieur te zijn. Toen Rome actief werd in het oosten, bleken belangrijke generaals net zo machtig als hellenistische heersers, en werden zij op eenzelfde manier vereerd. Zo werd Titus Quinctius Flamininus, die in 196 v.Chr., na de door Rome gewonnen Tweede Macedonische

Oorlog, de Griekse steden 'vrij' verklaarde, in een aantal steden vergoddelijkt. In Chalcis op het eiland Euboea zou er zelfs een priesterschap voor Titus [Flamininus] zijn ingesteld, dat volgens Griekse auteur Plutarchus (tweede eeuw n.Chr.) in zijn eigen tijd nog steeds werd ingevuld:

Bovendien wordt er tot op heden officieel een 'priester van Titus' gekozen en benoemd, en na het plengen en offeren aan hem zingen ze een special lofzang, die te lang is om hem hier helemaal te citeren. De slotwoorden van de hymne luiden: 'de trouw van Rome vereren wij, koesteren haar met gebed en geloften. Zing nu meisjes, tot Zeus de Grote en Titus en de trouw van Rome; heil u Apollo, heil u Titus, onze redder.'⁵

De goddelijke status van Romeinse keizers, die, in ieder geval in het beeld van hun onderdanen, de beslissende stem hadden in alles wat van belang was in het grootste rijk dat de mediterrane wereld had gekend, zal niet verrassen. Zij waren zichtbare en tastbare goden.

7 GODDELIJKE GEDAANTEN

Ook de minder lijfelijkelijk aanwezige goden konden zich in een epifanie (verschijning) aan de mensen openbaren: ze verschenen dan aan de gelovige in mensengedaante, in diergedaante of als een of ander natuurfenomeen. Of ze herkenbaar waren als god was de vraag: soms wel, soms niet en je wist dus nooit precies wie je tegenover je had. Dit alles liet de 'ware gedaante' van de goden in het midden. Hoe groter de godheid, hoe meer zijn ware gedaante afweek van de epifanie: toen de vrouw Semele haar minnaar Zeus in zijn ware gedaante wilde zien, en dat van hem afdwong, stierf zij in een verzengend vuur. Maar wat de gedaante van een god ook was, of welke hij of zij ook aannam, er was een standaardiconografie. De uitzonderingen hierop bevestigen in dit geval heel duidelijk de regel. Dat moest ook wel, anders zouden mensen zelfs de afbeeldingen van hun goden niet herkennen. Dus zagen de goden er over het algemeen telkens weer hetzelfde uit, met eenzelfde mensengedaante en dezelfde attributen. Inderdaad in mensengedaante, want de goden werden in de oudheid antropomorf gevisualiseerd. Daar zijn wel enkele uit-

4. Athenaeus, *Deipnosophistae* (*Geleerden aan tafel*), 6.253E. Vertaling: R. Strootman.

5. Plutarchus, *Flamininus*, 16.4. Vertaling: H.W.A. van Rooijen-Dijkman. Titus Quinctius Flamininus (228-174 v.Chr.) was onder meer consul en versloeg als legerleider in 197 v.Chr. Philippus V van Macedonië.



23.3 Attische roodfigurige klokkrater (mengvat) met Actaeon die verscheurd wordt door zijn eigen honden, h. 37 cm, ca. 470 v.Chr. Boston, Museum of Fine Arts, inv.nr. 10.185.

zonderingen op. Veel goden hadden ook een teriomorfe (diergestaltige) visualisatie. Denk aan Athena: de vrouw in wapenrusting met lans, maar ook als uil afgebeeld. Sommige bovennatuurlijke wezens van de wat mindere categorie werden altijd deels teriomorf afgebeeld: de god Pan met zijn bokkenpoten, de centauren met hun onderlichaam van een paard, riviergoden met een mensenhoofd op een stierenlichaam. Maar antropomorfisering overheerste. Ook dat maakte het fenomeen van heersercultus minder vreemd voor de antieken dan het voor de moderne beschouwer lijkt.

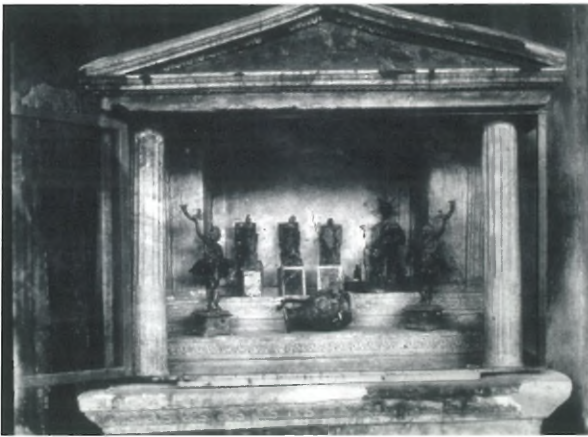
In eenzelfde context kunnen we een andere vorm van 'antropomorfiseren' plaatsen: verhalen waarin de goden zich vermeend (al te) menselijk gedroegen. Goden logen en bedrogen, hoereerden en waren echtbrekers. Is dat niet wat mensen plachten te doen en goden juist niet? Integendeel: ten eerste maakte zulk gedrag de goden juist minder menselijk, want ze deden dingen die zij wel mochten, maar mensen niet. Het toonde hun totaal anders zijn: ze waren niet gebonden aan onze moraal, ze waren onsterfelijken, niet immoreel, maar amoreel. Ten tweede viel er niets te lachen om bijvoorbeeld het feit dat de echtbrekende Zeus zijn vrouw Hera vreesde: dat zei niet zozeer iets over de onmacht of 'menselijkheid' van Zeus, als wel over de macht van Hera. Als zelfs Zeus Hera vreesde, hoeveel te meer had dan de mens van haar te duchten. De goden waren helpers en troosters, maar men moest niet licht over ze denken; ze

waren ook gevaarlijk. Pan besprong de nietsvermoedende voorbijganger en bezorgde hem of haar een panische angst; de jager Actaeon zag Artemis naakt, werd in een hert veranderd en door zijn eigen jachthonden verscheurd (afb. 23.3). Goden waren absoluut geen mensen, ook al werden zij in mensengedaante gevisualiseerd.

8 TEKST EN UITLEG

Vaak werd in de tekst die samengaat met rituele handelingen, ook uitleg geboden: waarom had dit ritueel deze specifieke vorm, waarom richtte het ritueel zich tot deze god of goden, wie waren de gelovigen die dit ritueel sinds mensenheugenis droegen. Die uitleg vinden we in verhalen, en verhalen lokken, bij associatie, weer andere verhalen uit. De Grieken noemden die verhalen *mythoi* (mythen). *Mythos* betekent ook 'woord', 'uitspraak' en 'gezegde'. Maar toch waren mythen niet alleen een gesproken of geschreven tekst. Mythen waren een bepaald type verhaalstof. We vinden dus mythen in velerlei teksten, maar ook in afbeeldingen. De mythe van de werken van Hercules kon worden verteld of opgeschreven, maar ook worden verbeeld, in allerlei 'media' (zie ook hoofdstuk 3).

Mythen betekenen hier op traditie gebaseerde verhalen, overgeleverde verhalen met een collectief belang, verhalen die een wereldbeeld hielpen vormen en bewaren: verhalen waarin goden en helden een rol speelden, met uitleg over oergeschiedenis, kosmologie, genealogie of etiologie (oorsprongsverklaring). Etiologische mythen verklaarden het begin van iets, zoals bijvoorbeeld de *ktisis* (stichting) van een cultus of een stad, een nieuw begin na migratie, of benadrukten juist de autochtonie; ook het optreden van de *prôtos heuretês*, de *culture hero* die een inventie of innovatie aan de gemeenschap bracht, viel binnen dit type etiologische mythen. In de oudheid waren deze verhalen geen fantasie, maar geschiedschrijving: alle mythen gingen over het verleden. En daarmee natuurlijk ook over het heden: ze vertelden waarom we nu zijn wat we zijn en waarom we doen (moeten) wat we doen. Dat impliceert dat mythen dus niet statisch waren. Wanneer de omstandigheden veranderden, veranderden de mythen mee. De vaak geprezen tijdloosheid van de mythe bestaat niet: niet voor ons, want de mythe kleurt juist mee met de loop van



de geschiedenis (geen psychoanalytische lezing van de mythe zonder psychoanalyse), en al helemaal niet voor de antieke mens, voor wie het de eigen geschiedenis was. Mythen werden juist gekoppeld aan tijd en plaats – het in tijd en ruimte vrijzwevende ‘er was er eens’ is de typische aanhef van het sprookje, niet van de mythe.

9 VERERING VAN DE GODEN

Religieus handelen speelde zich grotendeels af op lokaal niveau. Natuurlijk pelgrimeerden mensen ook naar plaatsen van religieus belang, maar meestal bleef men in de eigen omgeving. Religie was dagelijks werk: men begon iedere dag met een offer aan de huiselijke haard, prevelde een gebed bij het passeren van een godenbeeld, enzovoorts (afb. 23.4). Tegelijkertijd waren er op gezette tijden bijzondere gebeurtenissen, hoogtijdagen, die ofwel uniek waren, zoals zogeheten *rites de passage* bij geboorte, volwassenwording en huwelijk, of terugkerend in de kalender, wat we meestal ‘een feest’ of festival noemen. Dit soort feesten waren wijdverspreid: een gemeenschap heeft altijd wel iets te vieren of te gedenken. De Griekse en de Romeinse religie in hun publieke aspect zijn voor een aanmerkelijk deel te beschouwen als de som van de activiteiten die tijdens een reeks van feesten door het jaar heen ontplooid werden. Kalenders waren feestkalenders. Men leefde van het ene feest naar het volgende, het zijn feesten die de onophoudelijk stromende tijd geleiden. Maar feesten zetten ook, vanuit een ander gezichtspunt bekeken, de tijd stil: het feest doorbrak de sleur van alledag en kende een eigen tijd, een tijd van ontspanning. ‘Een leven zonder feesten is als een weg zonder herbergen’, aldus Democritus.⁶ De bekende histori-



cus van de antieke religie Walter Burkert betitelde de antieke stad als een ‘feestgemeenschap’; hetzelfde kan voor ook allerlei andere sociale verbanden dan de stad met vrucht beweerd worden. Dit moet niet worden opgevat als een indicatie dat alle inwoners van antieke gemeenschappen of andere verbanden aan alle feesten deelnamen. Iemand die daadwerkelijk alle religieuze feesten in een Griekse of Romeinse gemeenschap zou willen meebeleven, zou verder niets meer kunnen doen, het zou al zijn tijd vullen, zoals hierboven al is opgemerkt. Uit rekeningen van bouwprojecten valt op te maken dat zelfs op de belangrijkste feesten er mensen waren die gewoon doorwerkten. Die gingen wel een andere keer. Een lijfelijke aanwezigheid van ieder lid van de gemeenschap was niet nodig om

23.4 Pompeii, Casa degli Amorini Dorati, *Lararium*. Links: historische foto met godenbeelden. Rechts: huidige situatie.

6. Democritus, Fragment B 230 (editie Diels/Kranz. Vertaling FN.



23.5 Poseidonia (Paestum), altaar van de tempel van Poseidon (ca. 475-450 v.Chr.).

als gemeenschap op te kunnen treden. Wel moest een zeker aantal mensen aanwezig zijn om nog van een collectieve gebeurtenis te kunnen spreken.

Goden moesten dus aanbeden worden, en dat kon grofweg op twee manieren: door *legomena* en *dromena*, door woorden en handelingen. In het ritueel gaan deze veelvuldig samen: enerzijds hebben we van doen met allerlei rituele handelingen, anderzijds met de bijbehorende tekst in de vorm van gesproken of (vaak) gezongen woord. Door (gezongen) teksten vol lofprijzingen eerde men de godheid, dankte hem of haar voor goede gaven en geboden bescherming, en bad men tot de godheid dat deze diens zegen ook in de toekomst op de gelovigen mocht doen rusten. Het hele repertoire van mondelinge communicatie tussen mensen onderling vinden we ook tussen mens en bovennatuur, waarbij de goden van de antieke wereld weinig in begrijpelijke taal terugzeiden (en zeker geen hele boeken dicteerden), en meestal met de gelovigen communiceerden door middel van niet-talige tekens, en door hun daden. Als een gebed om een goede oogst gevolgd werd door een goede oogst, was dat voor de mensen uit de oudheid een gevolg van het ingrijpen van de godheid zonder welke de oogst (misschien) zou zijn mislukt of tenminste minder rijk zou zijn uitgevallen. Mislukte de oogst,

dan had de godheid niets gedaan om onheil af te weren, of zelfs gestraft door onheil te bevorderen. De oorzaak hiervoor was niet dat de goden slecht waren of wispelturig, maar was het gevolg van menselijke tekortkomingen. De eerste vraag bij ongeluk was: 'wat hebben we verkeerd gedaan?'

De waarschijnlijk belangrijkste handeling van mensen in hun relatie tot de goden, en het centrale ritueel van de gehele antieke wereld was het offer: de mens die iets aan de bovennatuur schonk. Dat moest ook een offer zijn in de zin van iets dat je 'opofferde', je moest als mens afstand doen van iets dat ook voor jezelf van waarde was, en dat dan in het vervolg van de godheid zou zijn, en definitief onttrokken aan de sfeer van de mens. Daarbij offerde iedereen naar draagkracht: dat liep van de mensen die niets bezitten, en die een kiezelsteentje van opmerkelijke vorm aan de godheid schonken, tot en met de eindeloos kapitaalkrachtige vorst die complete tempels kon laten optrekken. Maar het belangrijkste offer was het zogeheten 'bloedige offer': het dier dat op of bij het altaar buiten de tempel werd geslacht (afb. 23.5). Dat offerritueel was van groot belang: de goden, zo was de gedachte, wilden niets liever dan dat, en het was voor de mensen de manier bij uitstek om een gedomesticeerd dier om te zetten in voedsel.



Voor een groot deel van de antieke wereld gold dat offeren slachten was en slachten offeren. Het betekende voedsel voor de mensen, want het zou zonde zijn het zo kostbare vlees, dat in de antieke wereld maar weinig werd gegeten, voor de godheid te laten liggen. De godheid zou het slechts in symbolische zin nuttigen, een ervaringsfeit waar ook de antieke mens niet omheen kon. Dus aten de mensen zelf het offerdier op en de goden genoten de geur van enkele niet direct eetbare delen van het karkas die op het altaar werden verbrand. Bijproducten zoals de huiden en horens gingen vaak naar het heiligdom of de priesters. In een mythe, tot slot, werd uitgelegd waarom dit zo geregeld was.

Uiteindelijk kwam alles als gift in aanmerking: slaven, dieren, grond, geld, veldvruchten en alle denkbare objecten. Offers in natura zoals bijvoorbeeld tienden van de graanoogst werden vermoedelijk in omloop gebracht. Andere giften werden aan het bezit van het heiligdom toegevoegd. Roerende objecten werden bewaard, zowel zaken van 'gewone' aard, eventueel door middel van een inscriptie als gift gekarakteriseerd, of objecten speciaal als wijding (wijgeschenken) aan de godheid bedoeld en als zodanig gemaakt, verkocht en aangeschaft. Veel van die giften werden ergens opge-

steld, wat natuurlijk ook de intentie van de gever was, zeker als die zijn naam erop had gezet: een wijgeschenk was gewijd aan de godheid, maar adverteerde natuurlijk ook de vroomheid (en en passant de maatschappelijke status) van de gever.

Een zeer interessante categorie van objecten zijn de afbeeldingen: afbeeldingen van de godheid en van de gelovige, maar ook representaties van andere offers: in plaats van een dier te offeren, schonk men de representatie van een dier, dus geen varken, maar een terracotta beeldje van een varken. Van alle denkbare giften vinden we representaties, bijvoorbeeld miniatuurwapens en -gereedschappen, of miniatuurvaatwerk (afb. 23.6). Een ander voorbeeld zijn twee haarvlechten van twee broers, in steen uitgevoerd met een beschrijvende tekst daarbij, hetgeen doet vermoeden dat de afbeeldingen niet altijd in plaats van, maar soms ook naast een werkelijke gift werden gegeven (afb. 23.7). Dit soort offers van haar en kleding kwam vaak voor rond rites de passage. De gift was efemeer, zoals het dieroffer, of ook anderszins vergankelijk (een haarvlecht). Dus schonk de schenker die zijn gift, of de herinnering daaraan, toch wel graag vereeuwigd zag, ook een blijvende representatie. Of men nu een object schonk of een afbeelding of allebei, deze offers maakten dat antieke heiligdommen een

23.6 Links: miniatuurvaatwerk uit het hellenistisch votiefdepot in Satricum. Het gaat om zwart gevernist aardewerk. Het schenkkanntje is 8,7 cm hoog. Rechts: het handgevormde aardewerk was veel goedkoper maar komt uit hetzelfde votiefdepot. Daaruit laat zich aflezen dat men 'naar draagkracht' offerde.



23.7 Marmeren reliëf uit Thebe in Thessalië, h. 34 cm, tweede eeuw v.Chr. De inscriptie vermeldt: Philombrotos en Aphthonetos, zonen van Deimomachos, aan Poseidon. Nu in Londen, British Museum, inv.nr. 798. Uit: F.T. van Straten, 'Gifts for the Gods', fig. 29, in: H.S. Versnel red., *Faith, hope and worship. Aspects of religious mentality in the ancient world* (Leiden 1981).

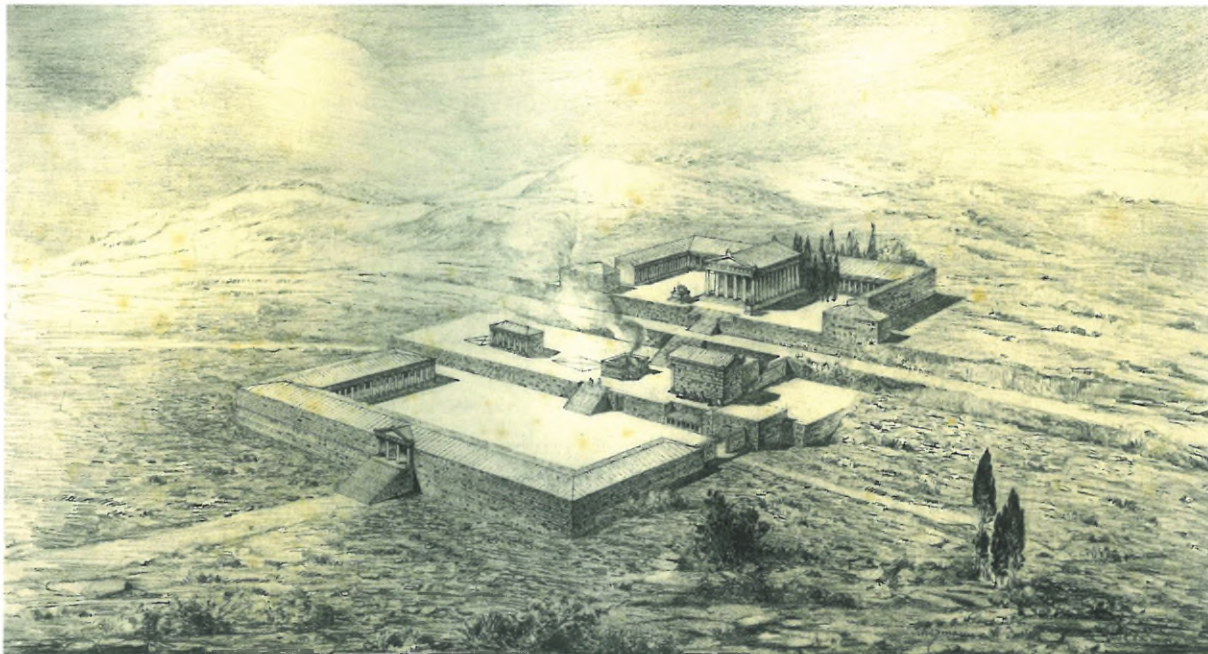
23.8 Altaar voor de godin Nehalennia, gevonden bij Colijnsplaat. Leiden, Rijksmuseum van Oudheden.

uiterst bont geheel moeten zijn geweest: overal stonden stenen met inscripties en standbeelden op voetstukken, planken lagen vol geschonken klein-goed, teksten en objecten waren bevestigd aan wanden, vastgespijkerd aan dakbalken, enzovoorts. Denk daarbij aan het feit dat alles, de gebouwen en de sculptuur, gekleurd was, dat er bloedbespatte altaren stonden waarop botten en vet lagen te smeulen, overal muziek te horen was, gedanst werd, en sowieso veel mensen door elkaar woelden die niet in witte lakens gekleed gingen maar ook een kleurige groep waren, dan was het een hele belevenis, om het voorzichtig uit te drukken!

Een bijzondere vorm van offeren was daarnaast het offer van energie: mensen leverden een bijzondere inspanning voor de godheid. Dat kon in het kader van het ritueel: men droeg bijvoorbeeld letterlijk een grote stier naar het altaar waar die stier vervolgens werd geofferd, of men zeulde godenbeelden rond in processies. Dit soort voorbeelden van jezelf uitputten in een religieuze context zijn overigens nog steeds over de hele aarde te vinden. Opmerkelijk voor de antieke wereld is dat in de context van religieuze feesten ook veelvuldig wedstrijden plaatsvonden, en wel wedstrijden van allerlei aard: veel van wat wij sport zouden noemen, maar ook musiceren, zingen, dansen, of declameren. En veel van die laatstgenoemde zaken werden in het theater gecombineerd. Ook daarbij ging het om een wedstrijd tussen verschillende 'toneelstuk-



ken', geschreven door verschillende auteurs en uitgevoerd door verschillende groepen. Dergelijke wedstrijden waren gekoppeld aan bepaalde feesten voor bepaalde goden. De Olympische Spelen, die in Olympia ter ere van Zeus werden georganiseerd, zijn daarvan het bekendste voorbeeld. Maar er waren bijvoorbeeld ook spelen in Delphi ter ere van Apollo, de Pythische Spelen, en op de Isthmus bij Korinthe, de Isthmische Spelen. De beroemdste theatercompetities, die van Athene, waren ter ere van Dionysus (zie hoofdstuk 19, paragraaf 2). Vaak redeneren wetenschappers het religieuze aspect weg en stellen dat de wedstrijden een 'nevenprogramma' waren, los van de écht religieuze onderdelen van het feest, of dat die wedstrijden aan feesten werden vastgeplakt omdat daar toch al veel mensen op de been waren. Maar met het eerder geschetste beeld van een fundamentalistische religie zijn zulke redeneringen niet echt te rijmen. Wedstrijden, waarin mensen ook probeerden roem en eer voor zichzelf en voor hun gemeenschap te verwerven, lijken immers bij uitstek geschikt om mensen ertoe te brengen maximaal te presteren, en op die manier een zo groot mogelijke inspanning aan de godheid te offeren. Rennen voor de godheid, zo hard je kon, was mooi. Liet men een paar mensen tegelijk rennen, dan wilden ze van elkaar winnen. Stelde men de lopers ook nog een prijs in het vooruitzicht en roem en privileges, dan renden ze nog veel harder. We zien vaak dat zelfs degenen



die in het hier geschetste beeld wel mee zouden willen gaan, veronderstellen dat de wedstrijden, zeker de sportwedstrijden, in de loop van de tijd, en al helemaal in de Romeinse periode, geseculariseerd raakten: het ging om het geld, om de fans, enzovoorts. Het punt is nu juist dat voor de wereld van de oudheid een dergelijk contrast tussen de goden plezieren en 'wereldse doelen' nastreven, niet bestond (zie voor de Spelen ook de hoofdstukken 15 en 17).

Het offeren kende verschillende modaliteiten. De gelovige kon met schenken beginnen, daarbij de goden verzoekend om hun goede wil in het algemeen of om een specifiek tegengeschenk. De gelovige kon ook de godheid danken en diens zegen erkennen door een gift. Maar wat heel veel voorkwam, is het *votum*, 'de gelofte'. Men beloofde dan de godheid een geschenk te geven als bepaalde voorwaarden vervuld waren. Een voorbeeld daarvan vormt een groep in Nederland gevonden wijgeschenken, zogeheten 'altaren'. Het gaat daarbij om stenen voor de godin Nehalennia in de vorm van een altaar met een inscriptie en soms met een afbeelding (afb. 23.8). In de inscriptie staat dat de gever *votum solvit libens merito*: hij heeft bij dezen zijn gelofte ingelost, en wil dat ook graag doen, want het is verdiend. In dit geval ging het om schippers die vanuit de Scheldemonding naar Romeins Britannia voeren en een dergelijk wijgeschenk aan Nehalennia beloofden als zij een behouden vaart

zouden hebben. Degenen die inderdaad levend weerom kwamen, hebben hun gelofte gehouden, waarvan de vele tientallen wijgeschenken getuigen. Het lijkt een erg zakelijke overeenkomst waarin de goden min of meer onder druk gezet werden te 'leveren'. Maar zoiets is een algemeen fenomeen (de katholieke en orthodoxe kerken kennen nog steeds *vota* op aanmerkelijke schaal) en men mag aannemen dat het des te meer voorkomt in een harde wereld waarin de risico's groot zijn.

23.9 Kos, reconstructietekening van het Asklepieion in de hellenistische tijd, vanuit het noordwesten gezien. Tekening P. Schazmann, uit: P. Schazmann, *Kos. Ergebnisse der deutschen Ausgrabungen und Forschungen*, Band I. *Asklepieion. Baubeschreibung und Bauschichte* (Berlijn 1932) plaat 40.

10 HULP EN STEUN

Dat grote risico geeft waarschijnlijk ook antwoord op de vraag waarom de mensen in de oudheid zo fanatiek geloofden – in ieder geval een antwoord op een historisch niveau. Naast verklaringen waarom alles is zoals het is en wat de zin daar van is, een belangrijke rol voor antieke religie, had de mens hulp nodig om te (over)leven in dit leven en in eventuele andere levens. Het leven in de oudheid was moeilijk. Een kleine infectie was al gauw fataal. Pasgeboren kinderen stierven als vliegen, kraamvrouwen eveneens. Honger lag altijd op de loer: misoogst, oorlog en ongedierte in de graanvoorraden kwamen veelvuldig voor. De antieke mens kon steun, hulp en troost heel goed gebruiken. Die kwam soms van medemensen, maar altijd van de goden, en die waren groot en machtig. Ze

konden gevaren weren, of als het al te laat was, helpen de gevolgen weer te boven te komen.

Dat mensen hulp en steun verwachtten van de bovennatuur, treedt natuurlijk het duidelijkst naar voren in geval van crises. Een van de grootste crises in een mensenleven is ziekte. Waar wij van alles weten over ziekteverwekkers, en ziekten zonder duidelijk mechanisme het meest beangstigend vinden, waren ziekten, en ook andere lichamelijke problemen, zoals onvruchtbaarheid, in de oudheid veelal geheimzinnig. Het lichaam dat niet deed wat het moest doen, was dan ook een van de meest voorkomende vormen van crisis waarvoor de bovennatuur te hulp werd geroepen. De goden, die zeker ziekte konden veroorzaken, konden ook genezen. Genezing door de godheid is een manier van ingrijpen door de bovennatuur in onze wereld die bijzonder in het oog springt. Men kan daarbij denken aan de genezingswonderen in het Nieuwe Testament of de pelgrims die elk jaar naar Lourdes stromen. De Grieken en Romeinen hadden hiervoor gespecialiseerde heiligdommen, met goden of heroën die genezen als hoofdtak hadden. Meestal was dat de god Asclepius. In diens heiligdommen, Asklepieia, werden patiënten opgenomen (afb. 23.9). Zij kregen daar, tegen betaling, een medische behandeling: rust, goed voedsel en schoon water, ontspanning en vermaak, en misschien wel zorg van heuse dokters. Niet uitgesloten was de mogelijkheid regelrecht door de godheid genezen te worden of diens adviezen te krijgen. Inscripties melden, zoals altijd, de successen. Patiënten brachten de nacht door in het heiligdom teneinde daar in hun slaap met de godheid in contact te treden, de zogenaamde incubatie. Tijdens de incubatie verscheen de godheid en ging niet zelden direct tot handelen over: hij stelde een diagnose, opereerde, enzovoorts. De patiënt ontwaakte en was genezen. Wat zich precies afspeelde, is voor ons moeilijk te beoordelen, maar autosuggestie heeft hierbij ongetwijfeld een belangrijke rol gespeeld.

11 LEVEN NA DE DOOD

Asclepius kon niet altijd uitkomst bieden. De enige zekerheid in dit leven is dat het afloopt, een gegeven waarmee mensen worstelen, in de oudheid niet anders dan nu. Zoals Plato schreef: 'Als het stervensuur dichtbij komt, dan komen vrees en

zorg op over dingen waar men eerder niet aan dacht'.⁷ De dood, de eigen dood of die van anderen, zet mensen aan het denken. Een van de uitkomsten van dat denken is dat de dood niet het einde is: de mens, of een deel van de mens, leeft voort in een ander leven. Die gedachte vinden we heel vaak; de tegengestelde gedachte die zegt dat er op dit leven niets volgt, is kennelijk lastiger te verdragen: in de oudheid hebben sommigen die gedachte wel gehuldigd, met name onder invloed van stoïsche en epicurische filosofie, maar dat zijn de uitzonderingen. Hoe stelde men zich voortleven dan wél voor? We zien enerzijds voorstellingen van een dodenrijk, anderzijds een 'reïncarnatiemodel'. Reïncarnatie is in Azië een wijdverbreid concept, maar was in de antieke wereld marginaal ten opzichte van de gedachte aan een dodenrijk voor niet-gereïncarneerde doden. Dat andere leven moest zich toch ergens afspelen: vaak is daarbij de gedachte opgekomen aan een speciaal rijk voor de gestorvenen onder de aarde: de onderwereld. In het geval van een wereldbeeld met een platte aarde, en de hemel daarboven, is het natuurlijk geen merkwaardige gedachte dat er ook iets onder de aarde is. Maar de doden werden ook wel juist in de hemel gedacht of in een onbereikbaar deel van deze wereld, bijvoorbeeld in het verste westen, op de Eilanden der Gelukzaligen.

Wat er zich daar allemaal precies afspeelde, bleef duister. In de oudheid leefde er rond de dood vooral verwarring. Pas met het christendom begon er iets van orde te komen in het beeld van het hiernamaals. Verschillende verhalen liepen hierbij door elkaar: de dode zou leven in zijn graf of in een hiernamaals. Het idee 'onderwereld' is in ieder geval veelgehoord. Je kwam er door te sterven, en je kwam er nooit meer vandaan: in principe waren er dus geen ooggetuigenverslagen van hoe het daar was. In de praktijk waren er altijd wel enige 'berichten uit de onderwereld': goden en helden waren er doorgedrongen en keerden daarna terug: Ishtar, Odysseus, Hercules, Orpheus en Jezus. De onderwereld blijkt steeds een duister schimmenrijk waar het niet prettig toeven was, de doden zaten er maar een beetje, zonder dat zij iets van hun vorige leven hadden kunnen meenemen:

De levenden weten tenminste dat zij sterven moeten, maar de doden weten niets; zij hebben geen loon meer te verwachten, zelfs hun nage-

7. Plato, *Staat*, 330d, 5-7.



dachtenis is vergeten. Zowel hun liefde als hun haat en hun naijver zijn reeds lang vergaan; en zij hebben nimmer deel aan iets dat onder de zon geschiedt ... er is geen werk of overleg of kennis of wijsheid in het dodenrijk, waarheen gij gaat.⁸

Dat idee van een dodenrijk werd gecombineerd met de gedachte van straf voor de onrechtvaardigen en soms met beloning voor de rechtvaardigen. In hoeverre dit een nieuwe fase in het denken over het hiernamaals was, is moeilijk te zeggen, want onze oudste geschreven bron, Homerus, geeft reeds een plastisch beeld van de vreselijke kwellingen die sommigen moesten ondergaan, waaronder de vruchteloze arbeid (*mataiopia*). Veel hiervan behoort tot de best bekende mythen: Sisyphus, de bedrieger, met zijn rotsblok (afb. 23.10), Tityus, de verkrachter, met de gieren die zijn lever opvra-ten, Tantalus, de dief, met zijn tantaluskwelling, de Danaïden, moordenaressen, met het lekkende vat dat zij moesten vullen. Als er straf was, kon er echter ook sprake van een beloning zijn, bijvoorbeeld een

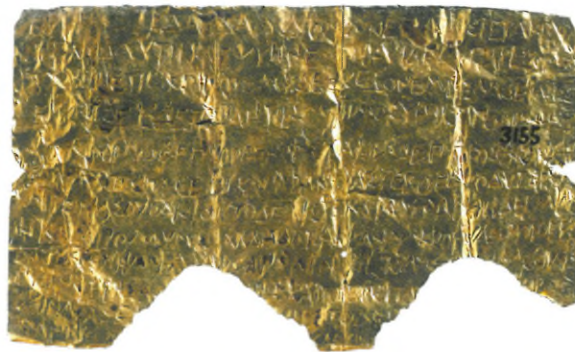
eeuwig verblijf op de Eilanden der Gelukzaligen of de Elyseïsche Velden. Er waren dus verschillende mogelijkheden voor het leven na de dood, en in dit leven kon men zelf die toekomst bepalen.

12 MYSTERIËN

De zogeheten 'mysteriën' bevorderden deze gedachte van bestraffing en beloning na de dood. Hoewel dergelijke mysteriën, zoals die van Eleusis, Mithras, of de Dionysusmysteriën, vaak gepresenteerd worden als een vorm van bijna moderne religie (en de opkomst van die mysteriën als het 'failiet' van het antieke polytheïsme) waren ze niets anders dan culten waarin men ingewijd diende te worden (zie voor mysteriën ook hoofdstuk 18). Bovendien ging het in veel gevallen om culten van een zeer aanmerkelijke ouderdom. Je meldde je aan als inwijdeling (*mystês*) en werd 'lid van de club'. Dat 'mysterie' bij ons ook een heel andere betekenis draagt, heeft te maken met het feit dat de ingewijden geheim dienden te houden wat ze te weten

23.10 Metoep met een afbeelding van Sisyphus in de onderwereld die als straf een steen tegen een berg omhoog moet rollen, een steen die steeds vlak voor het bereiken van de top terugrolt. Afkomstig van de tempel voor Hera bij de monding van de rivier de Sele (Foce del Sele) nabij Poseidonia (Paestum). Paestum, Museo Archeologico Nazionale.

8. *Prediker* 9.5-6 en 9.10. Vertaling: Nederlandsch Bijbelgenootschap, 1970.



23.11 Gouden plaatje met Orphische inscriptie die de ziel waarschuwt om niet te drinken uit een bepaalde bron in de Hades (onderwereld), l. 4,5 cm, tweede-derde eeuw n.Chr. Londen, British Museum, inv.nr. 1843.0724.3.

waren gekomen. Anders had inwijden natuurlijk ook geen zin. 'Geheime culten' waren het niet: iedereen wist dat ze bestonden en elke Grieks-sprekende kon meedoen, ook in de Romeinse tijd. De inhoud was geheim, en wel een goedbewaard geheim, want precies weten doen we het nog steeds niet. Wat was de aantrekkingskracht van de mysteriën die eeuw na eeuw ontelbare gelovigen trokken, tot diep in de Romeinse tijd? Kennelijk bood een inwijding bepaalde garanties voor het leven na de dood. Iemand die ingewijd was, had in het hiernamaals een streepje voor. Dat laatste was, in de harde en vaak onrechtvaardige wereld van de Grieks-Romeinse oudheid, veel waard. De ingewijden konden nog zo lijden in het leven, daarna zou het beter worden.

Zo kregen leden van (waarschijnlijk) de wat meer esoterische groepen die zich geïnspireerd wisten door de mythische zanger Orpheus, na het overlijden gouden plaatjes mee als reisgids naar het hiernamaals (afb. 23.11):

Je gaat naar Hades' goedgebouwde huis; rechts is een bron, waar een witte cipres naast groeit. Daar dalen de geesten van de gestorvenen af en daar verfrissen zij zich. Bij die bron kom je niet in de buurt. Maar verderop vind je koel water dat stroomt uit het meer van Mnemosyne. Daarover wordt gewaakt door wachters. Die zullen je vragen, met scherpe opmerkingsgave, waarom je je begeeft in het donker van de duistere Hades. Zeg dan: ik ben de zoon van de Aarde en de besterde hemel. Ik heb dorst en ik bezwijk: geef me snel te drinken van het koele water dat stroomt uit het meer van Mnemosyne. Ze zullen je ondervragen op gezag van de koning van de Onderwereld. En ze zullen je te drinken geven van het meer van Mnemosyne. En jij, wanneer je gedronken hebt, zal de heilige

weg gaan, langs welke ook de andere mystai en bacchoi naar de gelukzaligheid gaan.⁹

Deze tekst stamt uit Hipponium, het moderne Vibo Valentia in Zuid-Italië, en werd aan het einde van de vijfde of het begin van de vierde eeuw v.Chr. geschreven.

Deze en andere voorbeelden maken duidelijk dat er ook ruim vóór het ontstaan van het christendom binnen de antieke religies aandacht bestond voor een leven na de dood, en dat mysterieculen door de hele oudheid heen populair waren. Dat maakt het lastiger om ze te zien als een volstrekt nieuwe reactie op onvrede over de 'normale' antieke religie, die in de derde eeuw n.Chr., in onrustige politieke tijden, urgent geworden zou zijn. Wel is duidelijk dat in problematische tijden nog sterker dan normaal de hulp van de goden werd ingeroepen, ook van 'nieuwe' goden. Zo raadpleegden de Romeinen rond het einde van de Tweede Punische Oorlog (218-201 v.Chr.) de Sibillijnse boeken (orakelteksten over de toekomst van Rome) en vonden daarin het advies om op zoek te gaan naar de heilige zwarte steen van Magna Mater, en die naar Rome te brengen. Inderdaad werd in 204 v.Chr. een heilige zwarte steen uit Pessinus (Klein-Azië) geïmporteerd, en de oorlog kort daarna gewonnen. Het inroepen van 'externe' goddelijke hulp betekende niet een gebrek aan vertrouwen in de traditionele goden. Het is eerder zo dat in deze specifieke problemen een andere godheid beter gespecialiseerd bleek. Mysterieculen en het christendom zijn in zoverre onvergelijkbaar met het voorbeeld van Magna Mater, dat lidmaatschap een keuze van het individu geweest lijkt te zijn, en niet van de gemeenschap. Vanuit centraal niveau werd in de derde eeuw n.Chr. de hulp van Christus dan ook niet ingeroepen om problemen het hoofd te bieden, maar keken heersers in eerste instantie naar traditionele goden als Sol Invictus, Jupiter Dolichenus en Hercules. Keizer Constantijn was in dezen de uitzondering, met buitengewone gevolgen.

13 HET CHRISTENDOM

Het zijn juist die buitengewone consequenties van de opkomst van het christendom die ertoe leidden dat het uitzonderlijke van deze religie vaak benadrukt wordt. Maar dat betekent niet dat het chris-

9. Vertaling FN.

tendom uit het niets opkwam. Veel van de aspecten van het vroege christendom passen prima in de kaders waarbinnen mensen in de oudheid geloofden. Het meest fundamentele onderscheid tussen het christendom en de Grieks-Romeinse religies is dat er voor de christenen slechts één god was. Alle andere bovennatuurlijke wezens waren valse godheden, aan wie niet geofferd, en in wie uiteindelijk zelfs niet geloofd mocht worden. Dat was natuurlijk zeer problematisch voor de niet-christelijke Romeinen, die de politieke en sociaaleconomische problemen waarmee ze te maken hadden, dan ook snel aan de christenen toeschreven; hun gedrag had de toorn van de goden afgeroepen. Diep verankerd in de Romeinse wereld was het idee dat voor het behoud van de Romeinse staat en het welbevinden van de inwoners van het Romeinse rijk 'vrede met de goden' (*pax deorum*) een noodzakelijke voorwaarde was. De welgezindheid van de goden werd eerst en vooral bewerkstelligd door de juiste verering. De onwil van christenen om de goden eer te bewijzen, vormde in deze optiek een regelrechte bedreiging. De monotheïstische visie van de joden was voor Rome overigens veel minder problematisch, omdat het in die groep in veel mindere mate om Romeinse burgers ging. Bovendien hadden de joden hun geloof altijd al beleeden. Traditie was belangrijk in de oudheid, en zeker in religieus opzicht. In 302 n.Chr. werd dat bijvoorbeeld duidelijk gemaakt door de keizers Diocletianus en Maximianus, die zich verzetten tegen het opkomende manicheïsme, een uit het oosten afkomstige religieuze stroming, die overeenkomsten vertoonde met het christendom:

De onsterfelijke goden hebben zich in hun voorzienigheid verwaardigd het zo te regelen en beschikken dat wat goed en waar is door de raad en daad van vele goede, uitnemende, en zeer wijze mannen onaangetast aangetoond en vastgesteld kan worden. Daartegenin gaan of verzet plegen is ongeoorloofd; en evenmin dient de oude religie door een nieuwe aan kritiek blootgesteld te worden. Want het is een zeer ernstig misdrijf opnieuw ter discussie te stellen wat eenmaal door de ouden is vastgesteld en bepaald.¹⁰

Het was vooral het 'nieuwe' van het christendom dat verzet opriep. Welk recht had een kleine sekte

om tegen algemeen geaccepteerde verschijnselen in te gaan? Daar kwam nog bij dat het christendom, meer dan 'andere' mysteriën, zich op een brede gemeenschap van mogelijke inwijdelingen richtte. Waar een zekere mate van exclusiviteit de populariteit van bijvoorbeeld de mysteriën van Eleusis bepaalde (de ingewijde zou het na zijn dood beter krijgen dan de niet-ingewijde, doordat hij 'geheim' kennis bezat), was het christendom vanaf het begin heel inclusief. Juist de openbare verspreiding van de publiekelijk verkondigde boodschap was een centraal onderdeel van de missie. En iedereen mocht meedoen. Voor een groot aantal inwoners van het Romeinse rijk moet die openheid, en de nadruk op een beter leven na de Jongste Dag (die voor hen nog tijdens hun leven zou komen), onafhankelijk van sociale status en bezit, bijzonder aantrekkelijk zijn geweest. De stabiele eenheid van het Romeinse rijk maakte het mogelijk voor de 'nieuwe' gelovigen om hun boodschap wijd te verbreiden. Het is waarschijnlijk ook geen toeval dat veel van de eerste christelijke gemeenten op Romeinse handelsroutes zijn te vinden. Daarbij speelde wellicht ook de parallellie tussen Maria en de bij zeevaarders zeer populaire Isis een rol. Zij hadden een vergelijkbare iconografie en kwamen ook op een aantal inhoudelijke punten sterk overeen. De organisatie in verschillende gemeenten valt overigens juist goed binnen het antieke religieuze kader in te passen. De Brieven van Paulus aan de christenen van Korinthe, Galatia, Ephesus, Filippi, Kolosse en Thessalonica,¹¹ die deel zijn gaan uitmaken van het Nieuwe Testament, maken duidelijk dat het vroege christendom weliswaar de kiem in zich droeg van de universele religie die het later zou worden, maar in eerste instantie sterk lokaal te plaatsen viel.

14 LOKALITEIT

Juist die lokaliteit is voor een analyse van antieke religie van belang. Religie neemt immers niet alleen bepaalde tijdsspannen in beslag, maar speelt zich af op bepaalde plaatsen. Momenteel ligt in de literatuur grote nadruk op ruimtelijke relaties, ofwel op de vraag hoe het landschap in elkaar zit. Het gaat dan niet om een ecologische, maar de 'culturalistische' benadering van zowel het fysieke als het conceptuele landschap. 'Religieuze plaatsen' worden gezien als de landschappelijke 'ankerpun-

10. *Fragmenta Vaticana. Collatio, Consultatio, Scholia Sinaitica*, Probus 15.3.1-8. Vertaling: J.E. Spruit en K.E.M. Bongenaar.
11. Het huidige Thessaloniki.

ten' bij uitstek: de locatie en distributie van religieuze plaatsen zou, zeker in de wereld van de oudheid, bepalend zijn voor de organisatie van een heel landschap. Basisgedachte is dat plaatsen niet willekeurig over het landschap zijn verdeeld, of minstens niet gedacht worden te zijn: de mensen 'lezen' het landschap waarin zij zich bewegen, dat heeft voor hen een symbolische betekenis. Het is dus zeker kortzichtig om elk heiligdom in isolément te bekijken en je niet af te vragen of ook zijn relatieve ligging ten opzichte van andere heiligdommen en van specifieke landschappelijke elementen van invloed is op zijn vorm en organisatie, en op welke wijze al deze heiligdommen zo betekenis geven aan het gehele landschap. Zaken als een ligging binnen of buiten de stad, in cultuurland of te midden van woeste gronden, aan water of juist niet, aan een buitengrens van de gemeenschap of in het hart, zijn belangrijke issues.

Een ander ruimtelijk aspect is de afgrenzing tussen ruimte die voor religieuze doeleinden was bestemd en de rest. We spreken dan met een Grieks woord (ook als we andere dan Griekse heiligdommen bedoelen) over de *temenos* (meervoud: *temenê*), dat letterlijk 'het afgesnedene', 'het afgescheidene' betekent. We kunnen het 'heilige ruimte' noemen, zolang we de grond buiten de *temenos* maar niet als 'werelds' betitelen. 'Heilig' betekent 'voorbehouden aan de goden, onttrokken aan gewoon menselijk verkeer'. De overige ruimte was niet 'werelds' of 'seculier', daarvan kon immers geen sprake zijn in fundamentalistisch denken, maar was ruimte waar de goden de mensen vrijheid van handelen (maar geen totale ongebonden vrijheid) toestonden. 'Heilige ruimtes' waren er in soorten en maten, vanaf een vierkante meter grond 'geheiligd' door blikseminslag tot en met een heilig bos, van een klein kapelletje tot een heiligdom met meerdere tempels en altaren, en allerlei andere facilitaire gebouwen op het veelal ommuurde terrein. Soms was een *temenos* een plek met bepaalde 'numineuze' kwaliteiten (een grot, een bergtop, een bron, een door de goden zelf aangewezen plaats), maar net zo vaak of vaker was het een door mensen afgebakende zone die aan de goden werd 'overgedragen'. We zien *temenê* dan ook verhuizen en verschuiven, groeien en krimpen. Het ging om mensenwerk, maar wel mensenwerk dat was gesanctioneerd door de goden. Had een *temenos* enige omvang, dan was er vaak sprake van een

hiërarchie van ruimtes: sommige waren heiliger dan andere.

15 PARTICIPATIE

Dat een *temenos* begrensd was, betekent dat het 'grensverkeer' gereguleerd kon worden: wat mocht waar en wanneer en door wie en waarom? Dat is een interessante kwestie: veel te vaak lezen we in moderne berichtgeving over antieke culten dat 'men' iets deed: 'men offerde', enzovoorts. Maar wie is 'men'? Er golden in de antieke religie allerlei restricties: op sommige plaatsen waren vreemdelingen niet welkom, of mochten alleen vrouwen komen, op andere alleen mannen. *Temenê* waren permanent toegankelijk of slechts een (klein) deel van de tijd. Een heiligdom, of een deel van een heiligdom, kon zelfs verboden terrein zijn voor iedereen, wat letterlijk iedereen kon betekenen, of alleen priesters of priesteressen uitzonderde van zo'n verbod. Als we het eerder dus hadden over 'het publiek', 'het collectief', 'de mensen', dan moeten we ons altijd afvragen hoe die groep in concrete situaties precies was samengesteld.

Viel men binnen de groep die toegang had tot een heiligdom en daar dus op de een of andere wijze in de cultus kon participeren, dan nog konden er verdere toegangsrestricties gelden: niet dit of dat doen, niet zus of zo meenemen, op een bepaalde manier gekleed gaan, het haar los of juist niet, vóór je komt je onthouden van bepaalde spijzen en dranken of van geslachtsverkeer. Voor een groot deel viel dit onder de reinheidsvoorschriften: onder bepaalde omstandigheden was men onrein en moest men bepaalde zaken achterwege laten, zichzelf reinigen of een wachttijd in acht nemen. Soms waren de regels ook puur praktisch, zoals een verbod op het achterlaten van afval of het verbieden van barbecueën in verband met brandgevaar. Maar bij de heel algemene regel die 'seks in de bosjes' op de vaak lommerrijke tempelterreinen verbood, ging het weer om reinheid. Allerlei lichaamsvochten en lichaamsfuncties verdroegen zich niet met de aard van een *temenos*, die immers was onttrokken aan de mensenwereld. Bloed en sperma mochten niet vloeien binnen een heiligdom (menstruerende vrouwen werden dan ook veelvuldig geweerd). En er mocht niet worden gebaard en niet worden gestorven. Beide zaken

waren misschien niet altijd te voorkomen, maar vormden een zeer ernstige vorm van rituele verontreiniging (*miasma*), die door offers moest worden opgeheven.

Wat dan weer wel kon, waren commerciële activiteiten, die wij allicht als ongepast zouden beschouwen, mede onder invloed van de nieuwtestamentische Jezus die de geldwisselaars en ander handelsgespuis de tempel uitjoeg. In de polytheïstische wereld werden zulke lieden veelal met open armen binnengehaald: we hebben pachtovereenkomsten tussen heiligdommen en de uitbaters van kraampjes. Ook hier weer geldt dat in de concurrentie om de gunsten van het publiek een goed aanbod aan handelswaar kon helpen, variërend van offerdieren tot souvenirs. Het heiligdom dreef zelf ook handel: eerder was al sprake van geschenken aan de goden die mensen ter plekke aanschafte. Zelfs de productiefaciliteiten konden zich binnen het heiligdom bevinden. Heiligdommen lijken ook bij uitstek de plaatsen te zijn geweest voor de organisatie van markten, niet alleen grote jaarmarkten, maar ook weekmarkten. Voor de Romeinse wereld is wel opgemerkt dat we een tempelterrein kunnen herkennen aan het zeer grote aantal in de grond getrapte munten.

Uit al deze activiteiten blijkt haast vanzelfsprekend dat de organisatoren van die activiteiten, de priesters die in deze tempelcomplexen werkten, niet een strikt 'religieuze' rol hadden in de moderne zin van het woord. Als alles is ingebed in religie, gaan de mensen die de relatie met de goden coördineren, over alles. Priesters konden dan ook belangrijke rollen spelen die niet goed passen in onze geseculariseerde denkbeelden. Priesterschapen waren vaak magistraturen, met politieke verantwoordelijkheid. Caesars politieke carrière, om een bekend voorbeeld te noemen, nam een hoge vlucht omdat hij de belangrijke positie van *pontifex maximus* wist te verkrijgen. Hij was vanaf dat moment de grootste 'bruggenbouwer'. Dit is een heldere indicatie dat het contact leggen en houden met de wereld van de goden een belangrijke rol voor priesters was. Het belang voor Caesar van het verkrijgen van die positie heeft niets te maken met

cynische manipulatie van een goedgegelovig volk: de fundamentele waarde in de oudheid van goddelijke steun voor individu en maatschappij is hopelijk inmiddels duidelijk.

De 'bruggenbouwersfunctie' maakte sommige priesters centraal binnen de antieke maatschappij, maar hield ook risico's in. Zoals al is aangegeven, was de omgang met de goden gevaarlijk, en dat gold zeker ook voor mensen die met regelmaat met de goden in contact stonden. De ziener Tiresias, die in zijn relatie tot de goden met blindheid werd geslagen, en zeven jaar als vrouw moest doorbrengen, is een opvallend maar niet uitzonderlijk voorbeeld in de klassieke mythologie. Priesters stonden op de grens tussen het menselijke en goddelijke (hoewel, zoals al gezegd, die grens verre van absoluut was) en dat werd vaak ook duidelijk gemaakt door de regels waaraan zij moesten voldoen. De orakelende Pythia uit Delphi moest aan uitzonderlijke zuiverheidsregels voldoen, en hoewel de Romeinse Vestaalse maagden midden in de maatschappij stonden, maakten de voorschriften waaraan zij op hun beurt moesten voldoen, dat zij toch ook een bijzondere en onduidelijk gedefinieerde (liminale) status in Rome innamen. Er is dus een antiek precedent voor de heiligen en wijze mannen die in de latere oudheid, onder invloed van het christendom, zo'n belangrijke rol zouden krijgen. Of pilaarheiligen nu beter gezien kunnen worden als alternatieven voor (en navolgers van) mythische helden en halfgoden, of als alternatief voor zieners en priesters met liminale status doet er niet veel toe. Belangrijker is dat zij een aloude rol vervulden in de relatie tussen de antieke mens en zijn goden. Dat zij, met hun eigen relatieve goddelijkheid, uitspraken hebben gedaan over alle aspecten van het antieke leven, en een belangrijke politieke rol konden innemen, moet in het licht van de alomtegenwoordige aanwezigheid van antieke religie niet verrassen. De Grieken en Romeinen hadden geen woord voor godsdienst omdat voor hen religie niet te scheiden was van andere aspecten van het leven. Hoe kun je een los woord hebben voor iets wat altijd en overal de basis van alles is?

Dench, E. 2005, *Romulus' asylum. Roman identities from the age of Alexander to the age of Hadrian*, Oxford.

Derks, T. en Roymans, N. (red.) 2009, *Ethnic constructs in antiquity. The role of power and tradition*, Amsterdam.

Erskine, A. 2001, *Troy between Greece and Rome. Local traditions and imperial power*, Oxford.

Erskine, A. (red.) 2003, *A companion to the Hellenistic world*, Malden, MA.

Harder, A. 2011, 'Vriend en vijand. Herodotus' beschrijving van Grieken en Perzen in de slag bij Marathon en de slag bij Thermopylae', *Lampas*, 44.1, 7-19.

Hingley, R. 2005, *Globalizing Roman culture: unity, diversity and empire*, Londen.

Lendering, J. 2010, *Alexander de Grote. De ondergang van het Perzische rijk*, Amsterdam (vierde, herziene druk).

Lendering, J. en Bosman, A. 2010, *De rand van het Rijk: de Romeinen en de Lage Landen*, Amsterdam (tweede, herziene druk).

Naerebout, F.G. en Strootman, R. (red.) 2008, 'Hellenisme: identiteit en ideologie van een imperium', *Groniek*, 40 Nummer 177 (Themanummer).

Pelgrom, J. 2009, 'Het romaniseringsdebat: een inleiding', *Lampas*, 42.3, 159-171.

Purcell, N. 1990, 'The creation of provincial landscape. The Roman impact on Cisalpine Gaul', in T.F.C. Blagg en M. Millett (red.), *The Early Roman Empire in the West*, Oxford, 7-29.

Purcell, N. 1994, 'South Italy in the fourth century B.C.', *Cambridge Ancient History*, 6, 381-403.

Purcell, N. 2007, 'Urban spaces and central places. The Roman world', in Alcock en Osborne 2007, 182-202.

Singor, H.W. 2010, *De komst van Alexander. Alexander de Grote en zijn nalatenschap in Azië*, Amsterdam.

Torelli, M. 1999, *Tota Italia. Essays in the cultural formation of Roman Italy*, Oxford.

Wallace-Hadrill, A. 2008, *Rome's cultural revolution*, Cambridge.

Wijma, S. 2011, 'De slag bij Marathon vóór Herodotus. Beeldvorming en geschiedschrijving in klassiek Athene', *Lampas*, 44.1, 21-39.

Williams, J. H. C. 2001, *Beyond the Rubicon. Romans and Gauls in republican Italy*, Oxford.

Woolf, G. 2011, *Tales of the barbarians. Ethnography and empire in the Roman West*, Chichester.

18 Athene in de tweede eeuw

Ameling, W. 1983, *Herodes Atticus* (2 delen), Hildesheim.

Behr, C.A. 1968, *Aelius Aristides and the sacred tales*, Amsterdam.

Birley, A. 1997, *Hadrian: the restless emperor*, Londen.

Boatwright, M.T. 2000, *Hadrian and the cities of the Roman empire*, Princeton.

Borg, B. (red.) 2004, *Paideia: the world of the Second Sophistic*, Berlijn en New York.

Bowersock, G. 1969, *Greek sophists in the Roman empire*, Oxford.

Graindor J. 1934, *Athènes sous Hadrien*, Cairo (herdruk 1973).

Harris, W.V. en Holmes, B. (red.) 2008, *Aelius Aristides between Greece, Rome, and the gods*, Leiden en Boston.

Hurwit, J.M. 1999, *The Athenian Acropolis: history, mythology, and archaeology from the Neolithic Era to present*, Cambridge.

Knell, H. 2008, *Des Kaisers neue Bauten. Hadrians Architektur in Rom, Athen und Tivoli*, Mainz am Rhein.

Schneider, L. en Höcker, C. 2001, *Die Akropolis von Athen*, Darmstadt.

Spawforth, A. en Walker, S. 1985, 'The world of the Panhellenion: I. Athens and Eleusis', *Journal of Roman Studies*, 75, 78-104.

Tobin, J. 1997, *Herodes Attikos and the city of Athens: patronage and conflict under the Antonines*, Amsterdam.

Travlos, J. 1971, *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*, Tübingen.

Watts, E.J. 2006, *City and school in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley.

19 Beeldende kunst en muzische kunsten

Biers, W.R. 1996, *The archaeology of Greece*, Ithaca en Londen (tweede druk).

Blume, H. D. 1978, *Einführung in das antike Theaterwesen*, Darmstadt.

Boardman, J. 1994, *The diffusion of classical art in antiquity*, Londen.

Boardman, J. (red.) 2001, *The Oxford History of classical art*, Oxford.

Brinkmann, V. en Brijder, H.A.G. (red.) 2005, *Kleuren bij de Grieken en Etrusken*, Amsterdam.

Hall, E. en R. Wyles (red.) 2008, *New directions in ancient pantomime*, Oxford.

Michaelides, S. 1978, *The music of ancient Greece. An encyclopaedia*, Londen.

Miles, M.M. 2008, *Art as plunder. The ancient origins of debate about cultural property*, Cambridge.

Murray, P. en Wilson, P. (red.) 2004, *Music and the Muses. The culture of mousike in the classical Athenian city*, Oxford.

Naerebout, F.G. 1997, *Attractive performances. Ancient Greek dance: three preliminary studies*, Amsterdam.

Pollitt, J.J. 1990, *Art in the Hellenistic age*, Cambridge.

Stewart, P. 2004, *Roman art*, Oxford.

Wille, G. 1967, *Musica romana. Die Bedeutung der Musik im Leben der Römer*, Amsterdam.

20 Ephesos in de Romeinse keizertijd, ca. 200 n.Chr.

Engelmann, H. en Knibbe, D. 1989, *Das Zollgesetz der Provinz Asia. Eine neue Inschrift aus Ephesos* (Epigraphica Anatolia, Supplement, 14), Bonn.

Engelmann, H., Knibbe, D. en Merkelbach, R. 1980, *Die Inschriften von Ephesos*, 4, 1001-1445 (Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien 14), Bonn.

Foss, C. 1979, *Ephesos after antiquity: a late antique, Byzantine and Turkish city*, Cambridge.

Friesen, S.J. 1993, *Twice neokoros. Ephesus, Asia and the cult of the Flavian imperial family*, Leiden.

Friesinger, H. en Krinzinger, F. (red.) 1999, *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos. Akten des Symposions Wien 1995*, Wien.

Günther, M. 1995, *Die Frühgeschichte des Christentums in Ephesus*, Frankfurt am Main.

Haensch, R. 1997, *Capita Provinciae. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit*, Mainz am Rhein.

Kalinowski, A. 2002, 'The Vedii Antonini: aspects of patronage and benefaction in second-century Ephesos', *Phoenix*, 56, 109-147.

Koester, H. (red.) 1995, *Ephesos. Metropolis of Asia. An interdisciplinary approach to its archaeology, religion, and culture*, Valley Forge.

Magie, D. 1975, *Roman rule in Asia Minor to the end of the third century after Christ*, New York.

Meijer, F. 2000, *Paulus' Zeereis naar Rome*, Amsterdam.

Rogers, G.M. 1991, *The sacred identity of Ephesos*, Londen en New York.

Trebilco, P. 2004, *The early christians in Ephesus from Paul to Ignatius*, Tübingen.

21 Stedenbouw en architectuur

Adam, J.-P. 1984, *La construction romaine. Matériaux et techniques*, Parijs (Engelse vertaling: *Roman building. Materials and techniques*, Bloomington 1994).

Coulton, J.J. 1977, *Greek architects at work. Problems of structure and design*, Londen.

Gros, P. 1996, *L'architecture romaine du début du IIIe siècle av. J.-C. à la fin du Haut Empire*, 1. *Les monuments publics*, Parijs.

Gros, P., 2001, *L'architecture romaine du début du IIIe siècle av. J.-C. à la fin du Haut-Empire*, 2. *Maisons, palais, villas et tombeaux*, Parijs.

Gruben, G. 2001, *Griechische Tempel und Heiligtümer*, München (vijfde, geheel herziene druk).

Haan, N. de en Mols, S.T.A.M. 1998, 'Wonen in de havenstad: *domus* en *insulae* in Ostia', *Hermeneus*, 60.2, 95-103 (Themanummer 'Wonen in de Romeinse wereld', ook online beschikbaar).

Haan, N. de en Mols, S.T.A.M. 2006, 'Romeinse atriumhuizen: oude ideeën, recente vondsten en nieuwe inzichten', *Lampas*, 39/4, 287-304 (Themanummer 'Wonen').

Haselberger, L. 1985, 'The construction plans for the temple of Apollo at Didyma', *Scientific American*, 253, Nr. 6, 114-122.

Hellmann, M.-Chr. 2002-2010, *L'architecture grecque* (3 delen), Parijs.

Hesberg, H. von 1992, *Römische Grabbauten*, Darmstadt.

Hoepfner, W. (red.) 1999, *Geschichte des Wohnens*. Band 1: *5000 v.Chr. - 500 n.Chr. Vorgeschichte - Frühgeschichte - Antike*, Stuttgart.

Hoepfner, W. en Schwandner, E.-L. 1994, *Haus und Stadt im klassischen Griechenland*, München (tweede, herziene druk).

Jansen, G.C.M. 2002, *Water in de Romeinse stad. Pompeji - Herculaneum - Ostia*, Leuven.

Sear, F. 1989, *Roman architecture*, Londen (tweede, herziene druk).

Stambaugh, J.E. 1988, *The ancient Roman city*, Baltimore.

Waele, J.A.K.E. de 1990, *The Propylaea of the Akropolis in Athens. The project of Mnesikles*, Amsterdam.

Wesenberg, B. 1983, *Beiträge zur Rekonstruktion griechischer Architektur nach literarischen Quellen*, Berlijn.

Wilson Jones, M. 2003, *Principles of Roman architecture*, New Haven (tweede, herziene druk).

22 Constantinopel: bouw en groet van de keizerlijke metropolis

Alchermes, J. 1991, 'Constantinople and the empire of new Rome', in L. Safran (red.), *Heaven on earth. Art and the church in Byzantium*, University Park, Pennsylvania, 13-38.

Alföldi, A. 1947, 'On the Foundation of Constantinople: A few notes', *Journal of Roman Studies*, 37, 10-16.

Bassett, S. 2004, *The urban image of late antique Constantinople*, Cambridge.

Bauer, F. A. 1996, *Stadt, Platz und Denkmal in der Spätantike. Untersuchungen zur Ausstattung des öffentlichen Raums in den spätantiken Städten Rom, Konstantinopel und Ephesos*, Mainz.

Berger, A. 1995, 'Die Senate von Konstantinopel', *Boreas*, 18, 131-142.

Bühl, G. 1995, *Constantinopolis und Roma. Stadtpersonifikationen der Spätantike*, Zürich.

Chantraine, H. 1989, 'Konstantinopel - vom Zweiten Rom zum Neuen Rom', *Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft*, 84-95.

Dagron, G. 1974, *Naissance d'une capitale. Constantinople et ses institutions de 330 à 451*, Parijs.

Harris, J. 2007, *Constantinople. Capital of Byzantium*, Londen.

Mango, C. 1985, *Le développement urbain de Constantinople (IV-VIe siècles)*, Parijs.

Toynbee, J.M.C. 1947, 'Roma and Constantinopolis in late antique art from 312-365', *Journal of Roman Studies* 37, 135-144.

23 Antieke religie

Beard, M., North, J. en Price, S. 1998, *Religions of Rome* (deel 1: *A history*, deel 2: *A source-book*), Cambridge.

Bremmer, J. N. 1994, *Greek religion*, Oxford.

Burkert, W. 1985, *Greek religion*, Cambridge, MA (tweede, herziene en uitgebreide druk).

Burkert, W. 1987, *Ancient mystery cults*, Cambridge, MA.

Diels, H. en Kranz, W. 1903, *Fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, Berlijn.

Esler, Ph.E. (red.) 2000, *The early Christian world*, Londen.

Ferguson, E. (red.) 1998, *Encyclopedia of early Christianity*, New York.

Ferguson, J. 1980, *Greek and Roman religion. A source book*, New York.

Freund, W.H.C. 1985, *The rise of Christianity*, Philadelphia.

Geertz, C. 1973, *The interpretation of cultures. Selected essays*, New York.

- Johnston, S.I. (red.) 2004, *Religions of the ancient world. A guide*, Cambridge, MA.
- Kearns, E. 2010, *Ancient Greek religion. A sourcebook*, Chichester.
- Latte, K. 1967, *Römische Religionsgeschichte* (= Handbuch der Altertumswissenschaft, 5.4), München.
- Lee, A.D. 2000, *Pagans and Christians in Late Antiquity. A sourcebook*, Londen.
- MacMullen, R. 1997, *Christianity and paganism in the fourth to eighth centuries*, New Haven.
- MacMullen, R. 1984, *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*, New Haven.
- Mikalson, J.D. 1983, *Athenian popular religion*, Chapel Hill.
- Mikalson, J.D. 1998, *Religion in Hellenistic Athens*, Berkeley.
- Mikalson, J.D. 2005, *Ancient Greek religion* (= Blackwell Ancient Religions), Oxford.
- Nilsson, M.P. 1974, *Geschichte der griechischen Religion*, Band 1: *die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft* (= Handbuch der Altertumswissenschaft, 5.2.1), München.
- Nilsson, M.P. 1976, *Geschichte der Griechischen Religion*, Band 2: *die hellenistische und römische Zeit* (= Handbuch der Altertumswissenschaft, 5.2.2), München.
- Parker, R. 1986, 'Greek religion', in *The Oxford History of the Classical World*, Oxford, 254-274.
- Parker, R. 1989, 'Spartan religion', in A. Powell, *Classical Sparta: techniques behind her success*, Londen, 142-172.
- Parker, R. 1996, *Athenian religion: a history*, Oxford 1996.
- Parker, R. 2005, *Polytheism and society at Athens*, Oxford.
- Potter, D. 2003, 'Hellenistic religion', in A. Erskine (red.), *A companion to the Hellenistic world*, Oxford, 407-430.
- Price, S. 2002, *Religions of the ancient Greeks*, Cambridge.
- Rives, J.B. 2006, *Religion in the Roman Empire*, Oxford.
- Spruit, J.E. en Bongenaar, K.E.M. 1987, *Fragmenta Vaticana. Collatio, Consultatio, Scholia Sinaïtica, Probus*, Zutphen.
- Versnel, H.S. 1988, 'Religieuze stromingen in het Heilenisme', *Lampas*, 21, 111-136.

24 Ravenna in de late oudheid

- Angenendt, A. 1994, *Heilige und Reliquien. Die Geschichte ihres Kultes vom frühen Christentum bis zur Gegenwart*, München.
- Angiolini Martinelli, P. 1997 (red.), *La basilica di San Vitale a Ravenna (Mirabilia Italiae, 6)*, Modena.
- Ausbüttel, F.M. 2003, *Theoderich der Große*, Darmstadt.
- Bovini, G. 1964, *La "Basilica Apostolorum" – attuale chiesa di S. Francesco – di Ravenna*, Ravenna.
- Brown, P. 1981, *The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity*, Chicago.
- Breschi, M.G. 1965, *La cattedrale ed il battistero degli Ariani a Ravenna*, Ravenna.
- Crook, J. 2000, *The architectural setting of the cult of saints in the early Christian West c. 300-1200*, Oxford.
- Deichmann, F.W. 1969-1989, *Ravenna. Hauptstadt des spätantiken Abendlandes* (twee delen in 5 banden), Wiesbaden.
- Ensslin, W. 1959, *Theoderich der Grosse*, München.
- Heidenreich, R. en Johannes, H. 1971, *Das Grabmal Theoderichs zu Ravenna*, Wiesbaden (tweede druk).
- Johnson, M.J. 1988, 'Toward a history of Theoderic's building program', *Dumbarton Oaks Papers*, 42, 73-96.
- Krauthelmer, R. 1981, *Early Christian and Byzantine architecture*, Harmondsworth (vierde druk).
- Markus, R.A. 1990, *The end of ancient Christianity*, Cambridge.
- Mauro, M. (red.) 2001, *Ravenna romana*, Ravenna.
- Mazzotti, M. 1954, *La Basilica di Sant'Apollinare in Classe*, Vaticaanstad.
- Novara, P. 1997, *La cattedrale di Ravenna: storia e archeologia*, Ravenna.
- Picard, J.C. 1988, *Le souvenir des évêques: sépultures, listes épiscopales et culte des évêques en Italie du Nord*, Rome.
- Rizzardi, C. 1996 (red.), *Il mausoleo di Galla Placidia a Ravenna (Mirabilia Italiae, 4)*, Modena.
- Schäferdiek, K. 2001, 'Die Anfänge des Christentums bei den Goten und der sog. gotische Arianismus', *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 112, Nr. 3, 295-310.
- Verhoeven, M. 2010, *The early Christian monuments of Ravenna. Transformations and memory*, Nijmegen.
- Wiles, M. 1996, *Archetypal heresy. Arianism through the centuries*, Oxford en New York.

25 De oudheid na de oudheid

- Augustijn, C. 1986, *Erasmus*, Baarn.
- Bober, Ph. en Rubinstein, R. 2000, *Renaissance artists and ancient sculpture: a handbook of sources*, Londen (tweede druk).
- Boswell, J. 1934, *Life of Johnson*, red. G.B. Hill en L.F. Powell (deel 4), Oxford.
- Cancik, H., Schneider, H. en Landfester, M. 1999-2003, *Der neue Pauly. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte*, Stuttgart en Weimar.
- Claes, P. 2011, *Echo's echo's. De kunst van de allusie*, Nijmegen 2011 (tweede, herziene druk).
- Díaz-Andreu, M. 2007, *A world history of nineteenth-century archaeology. Nationalism, colonialism, and the past*, Oxford.
- Dolen, H.L. van en Moormann, E.M. 1993, *J.J. Winckelmann. Een portret in brieven*, Baarn.
- Dyson, S.L. 2006, *In pursuit of ancient pasts: a history of classical archaeology in the nineteenth and twentieth centuries*, New Haven.
- Gallatly, M.L. en Watkinson C. (red.) 2004, *Archaeology under dictatorship*, New Jersey.
- Gay, P. 1966, *The Enlightenment. An interpretation*, 1, *The rise of modern paganism*, New York.
- Hardwick, L. en Stray, Chr. (red.) 2007, *A companion to classical receptions*, Malden, MA en Oxford.
- Haskell, F. en Penny, N. 1982, *Taste and the antique: the lure of classical sculpture, 1500-1900*, New Haven (tweede druk).
- IJsewijn, J. en Sacré, D. 1998, *Companion to Neo-Latin studies*, Part 2. *Literary, linguistic, philological and editorial questions*, Leuven (tweede, herziene druk).
- Janson, T. 2004, *A natural history of Latin*, Oxford (Nederlandse vertaling *Latijn: cultuur, geschiedenis en taal*, Amsterdam 2004).
- Kallendorf, G. (red.) 2007, *A companion to the classical tradition*, Oxford.
- Kraye, J. (red.) 1996, *The Cambridge Companion to Renaissance humanism*, Cambridge.
- Leerssen, J. 2011, *Spiegelpaleis Europa. Europese cultuur als mythe en beeldvorming*, Nijmegen.
- Ludwig, W. 1997, 'Die neuzeitliche Literatur seit der Renaissance' in F. Graf (red.), *Einleitung in die lateinische Philologie*, Stuttgart en Leipzig, 323-356.
- Marchand, S. 1996, *Down from Olympus. Archaeology and philhellenism in Germany, 1750-1970*, New Haven.
- Moog-Gruenewald, M. (ed.) 2008, *Mythenrezeption: die antike Mythologie in Literatur, Musik und Kunst von den Anfängen bis zur Gegenwart* (= Der Neue Pauly Supplement, 5), Stuttgart.
- Moormann, E.M. en Uitterhoeve, W.J. 2007, *Van Alexander tot Zeus. Figuren uit de klassieke mythologie en geschiedenis, met hun voorleven na de oudheid*, Amsterdam.
- Nauert, C. 2006, *Humanism and the culture of Renaissance Europe*, Cambridge (tweede editie).
- Norman, L.F. 2011, *The shock of the ancient. Literature and history in Early Modern France*, Chicago.
- Paardt, R. van der 1982, *Antieke motieven in de moderne Nederlandse letterkunde: een eigentijdse odyssee*, Amsterdam.
- Pfeiffer, R. 1982, *Die klassische Philologie von Petrarca bis Mommsen*, München.
- Porter, J.I. (red.) 2006, *Classical pasts: The classical tradition of Greece and Rome*, Princeton.
- Schnapp, A. 1997, *The discovery of the Past, New York* (vertaling van: *La conquête du passé: aux origines de l'archéologie*, Parijs 1993).
- Settis, S. 2010, *De toekomst van het 'klassieke'*, Den Bosch (vertaling van *Futuro del 'classico'*, Turijn 2004).
- Sluijter, E.J. 2000, *De 'heydensche fabulen' in de schilderkunst van de Gouden Eeuw*, Leiden.
- Sluijter, E.J. 2006, *Rembrandt and the female nude*, Amsterdam.
- Stroh, W. 2007, *Latein ist tot, es lebe Latein*, Berlin.
- Untermann, M. 1999, 'Opere mirabili constructa', in Chr. Stiegemann en M. Wernhoff (red.), 799: *Kunst und Kultur der Karolingerzeit. Karl der Große und Papst Leo III in Paderborn* (= drielinge tentoonstellingscatalogus), Mainz am Rhein, deel 3, 152-164.
- Veenman, R. 2009, *De klassieke traditie in de lage landen*, Nijmegen.